BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

AVRIL 1929.

65. P. de Labriolle. *Papa.* — Bulletin du Cange 3 (1928) 65-75. IIIe s.

Le terme se lit dans la *Passio Perpetuae et Felicitatis,* appliqué à l'évêque de Carthage. Jusqu'au VIe s. il désignera indifféremment n'importe quel évêque. Chez Ennodius on voit s'affirmer la tendance à le restreindre à l'évêque de Rome. La même volonté s'accentue dans les actes du concile de Vaison, en 529. Maintenant ce ne sera plus qu'exceptionnellement qu'on l'appliquera à d'autres. On signale cependant des exemples jusqu'au IXe et peut-être le XIe s.

Originairement le terme « enveloppe le concept de paternité spirituelle et paraît impliquer (ordinairement, du moins) chez ceux qui l'emploient une nuance d'affectueux respect » (p. 69). D. B. C.

66. J. Lortz. *Tertullian als Apologet* (Münst. Beitr. z. Th., 9-10). — Münster, Aschendorff, 1927 & 1928; 2 vol. in 8, xxiv-398 & xi-250 p. Mk. 16 & 10.75.

Ouvrage de tout point remarquable. Le jugement y égale l'érudition, et l'ampleur des points de vue s'y allie au nuancé et à une précision minutieuse.

Dans une substantielle introduction, l'auteur montre combien il est ardu de parler avec savoir de Tertullien apologiste, ne fût-ce que par la nécessité de connaître à fond les milieux — païen et chrétien — où se développèrent ses ardentes polémiques, la littérature à laquelle elles appartiennent et les sources, orales ou écrites, dont usait T.

S'étant laborieusement équipé, M. Lortz entreprend d'étudier dans un premier volume: comment T. proteste contre *l'attitude pratique* de l'Etat romain refusant aux chrétiens le droit d'exister; comment il réplique aux *accusations* formulées contre eux sur le terrain moral, religieux, politique; comment il envisage les relations des chrétiens avec la société païenne et la position du Christianisme devant la Philosophie.

Il est impossible de détailler ici. M. Lortz connaît T. à fond; d'où la richesse de son information que rendra plus visible et plus utilisable l'index qui termine le second volume. Je signalerai seulement quelques aperçus qui m'ont paru plus notables.

Importance du mobile de « haine » dans les persécutions (p. 36-53). Exagération de la description des mœurs païennes et chrétiennes: pour celles-ci, les traités moraux de T. montrent combien il faut en rabattre (p. 117-120). Dans le jugement sur les divinités païennes il y a trop de convention, trop d'in-

dignation simpliste aussi et une insuffisante information (p. 175-179). Le chapitre de M. Lortz sur le Logos est un peu court (p. 196-199). Par contre, très intéressant développement sur la connaissance naturelle de Dieu, sa possibilité et ses limites, d'après T. (p. 224-248). L'une des meilleures études est la dernière, sur l'attitude chrétienne envers la philosophie (p. 350-398). Tous les apologistes n'ont certes pas les mêmes tendances sympathiques ou antipathiques envers la pensée païenne, mais on n'a pas assez insisté sur l'identité de leur position essentielle: ils rejettent la philosophie comme étrangère à la doctrine nouvelle, parce que celle-ci procède non du raisonnement, mais d'une révélation. A cet égard S. Justin ne fait pas exception et rien n'est plus faux que de le représenter comme un philosophe, cherchant à mêler le vieux vin avec le nouveau. Il suffit de lire attentivement le récit qu'il a donné de sa propre conversion, pour se persuader qu'il a compris, comme les autres, comment le christianisme, par son principe même, ne se compare pas, mais se substitue aux philosophies. Ce n'est donc que très improprement qu'on l'appelle lui-même de ce nom.

Le second volume s'ouvre par un important chapitre: « La religion du monothéisme », où est examiné le fait, apparemment assez déconcertant, que les apologistes, d'Aristide à Tertullien, accentuèrent tellement la preuve du monothéisme, qu'ils ont pratiquement négligé la démonstration chrétienne: leur christianisme semble ignorer presque le Christ et se tait sur ses mystères.

Le problème est envisagé avec ampleur. Le point de vue polémique et la nécessité de fournir une base philosophique à la religion, expliquent beaucoup de choses. Que le monothéisme n'ait pas été pour les apologistes tout le christianisme, c'est clair du seul fait, déjà démontré, qu'ils ne l'envisagèrent point comme une philosophie mais comme une révélation. Peut-être L. aurait-il pu tirer davantage du *Dialogue avec Tryphon* où le christianisme de Justin apparaît tout autrement que dans l'Apologie. La formule « christianisation de l'Hellénisme » (p. 29) n'est pas très heureuse: il y eut contact entre les deux courants intellectuels et recherche de leurs harmonies mutuelles plutôt que transformation de l'un sous l'action de l'autre. Les chapitres sur *le combat contre les démons, la religion de la morale et de la vie intérieure, la religion de la vérité* sont d'intérêt moyen. L'étude sur *les buts du travail apologétique* est, au contraire, de rare importance. A-t-on voulu se défendre seulement ou conquérir? Et dans quel esprit a-t-on proposé la vérité chrétienne aux païens: sympathie ou mépris? Le contraste entre l'âme accueillante d'un Justin et l'orgueilleux dédain de Tertullien est mis en saisissante évidence. Le fond des âmes se révèle là. Aussi, après avoir détaillé les procédés tactiques de Tertullien, au moment de tracer de sa personnalité un tableau d'ensemble, l'auteur refuse au grand écrivain le titre de grand homme: en combattant l'erreur il a trop humainement voulu la victoire.

L'appendice I de ce beau travail reprend la question de la base juridique des persécutions. Je ne puis examiner ici ce nouveau plaidoyer pour un édit formel et spécifiquement anti-chrétien. Il ne m'a pas convaincu. M. Lortz examine ensuite si T. fut un juriste et quelle était alors la procédure contre les chrétiens.

Je le répète: livre magistral. Une étonnante richesse documentaire s'y trouve mise en œuvre avec vigueur et pénétration. D. B. C.

67. J. Berton. *Tertullien: le schismatique.* Les problèmes de la vie chrétienne et de l'autorité. — Paris, Fischbacher, 1928; in 8, 181 p. Fr. 15.

Le livre de M. Berton est écrit agréablement. Ayant rappelé le milieu de Carthage et la formation intellectuelle de Tertullien il parcourt sa carrière, d'abord avant le passage au montanisme, puis après cette crise décisive. Chaque fois sont posées les deux questions essentielles: quelle conception avait T. de la vie chrétienne? quel est pour lui le rôle de l'autorité? M. Berton a noté les faits qui s'imposent et les apprécie comme il convient. Çà et là quelques remarques plus personnelles p. ex.: si l'ecclésiologie de Tertullien catholique est semblable à celle d'Irénée, néanmoins celui-ci insiste plus sur l'épiscopat, tandis que T. préfère parler de tradition (p. 66).

La raison d'être de ce volume est extra-historique. Les pages finales servant de conclusion la font connaître: Tertullien avait tort parce que individualiste à l'excès, l'Eglise romaine au contraire est solidariste de façon aveugle. Il appartenait à la Réforme de tenir le juste milieu. Telle serait la morale de l'histoire. Nous n'avons pas à discuter ici ces thèses, mais il est bon d'avertir M. Berton qu'il s'est mépris plus d'une fois sur le sens de la doctrine catholique. D. B. C.

68. E. Buonaiuti. *Refrigerio pagano e refrigerio cristiano.* — Ricerche relig. 5 (1920) 60-67.

S'appuyant sur les travaux du P. Delehaye (*Journal des savants*, nov. 1926), l'auteur constate que *refrigerium* qui, chez Tertullien, ne signifie d'abord que le « rinfresco » simple et joyeux des agapes, finit par s'appliquer aux rapports entre vivants et défunts. Ce sens nouveau serait un résultat de la polémique antimarcionite, provoqué par l'exégèse d'un verset de la parabole du mauvais riche (Lc 16, 24). L'idée païenne d'un repas funéraire profitable aux défunts n'est donc pas primitive et n'a jamais eu l'approbation de l'Eglise. D. B. C.

69. H. J. Baylis. *Minucius Felix and his place among the early fathers of the latin church.* — London, S. P. C. K., 1928; in 8, 376 p. Sh. 15.

Ouvrage consciencieux et de fin bon sens. Après un chapitre préliminaire M. B. commente longuement les arguments de Caecilius en faveur du paganisme et ses griefs contre la religion nouvelle. La réplique d'Octavius est disséquée à son tour, et l'on montre comment, à part quelques digressions, le plan en est ferme et reprend nettement celui de l'attaque. Dans le bref examen qu'il institue de la valeur de cette réplique, B. rapporte l'opinion de Renan puis note lui-même deux points sur lesquels il estime qu'Octavius a mal répondu à Cecilius. L'un concerne le culte d'un homme crucifié: la réponse, indirecte, est, de plus, inintelligible pour un païen: Minucius n'a pas saisi la

situation psychologique. L'autre point se rapporte à l'éternelle objection contre la prédestination. La défense d'Octavius se base sur la prescience divine, ce qui paraît très court et n'est pertinent que si l'on suppose une thèse assez large sur la nécessité de la foi pour le salut. Peut-on l'admettre chez Minucius et justifier ainsi sa brève réplique?

Un chapitre étudie le stoïcisme du dialogue. Il est certain mais limité et plusieurs thèses essentielles à la doctrine païenne sont contredites par Octavius. Elles sont au reste inconciliables avec son christianisme.

Le christianisme du dialogue. Eternelle question! B. expose patiemment combien il est faible et presque honteux. Il parcourt ensuite avec la même patience toutes les thèses extrêmes qui furent avancées pour expliquer ce fait étonnant. Il se range enfin parmi ceux qui croient la position de Minucius analogue à celle de Lactance dans ses *Institutiones*, et qu'il n'a voulu qu'une justification philosophique à opposer aux philosophes païens. L'Octavius est un ouvrage propédeutique.

Il y avait moyen de simplifier, je crois, et de renforcer la démonstration par une comparaison avec les autres apologies du 2e siècle. C'est le même genre littéraire, mais Minucius l'a poussé à l'extrême. Cela suffit pour rejeter toute interprétation qui suppose des circonstances ou des intentions personnelles à Minucius.

La seconde partie du volume de M. B. s'attache à comparer l'Octavius et Tertullien, en vue de résoudre l'insoluble problème de la priorité. B. place en tête l'Octavius et, comme il rejette l'hypothèse d'une source commune, il confère à Minucius le titre de « premier Père latin ». La question fut, récemment encore, âprement débattue, mais B. ignore ces controverses. C'est regrettable car elles l'auraient peut-être découragé d'ajouter son effort à celui de tant d'autres.

Dans tout le livre, si soucieux d'exactitude pour l'information de première main, la littérature récente est un peu négligée. Lacune réelle, mais ici de peu d'importance. D. B. C.

IVe s. **70.** K. Pruemm S. J. *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlichen Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils.* — Scholastik 4 (1929) 54-77.

Les Pères latins ont-ils cru pouvoir user, en faveur de l'apologétique chrétienne, des prophéties attribuées aux Sibylles et de la 4me églogue de Virgile?

Reprenant les travaux d'Alexandre, l'auteur estime que Lactance a admis ces témoins; que Constantin, dans un discours rapporté par Eusèbe et qui doit être authentique car le grec trahit un original latin, explique pour la première fois la 4e églogue toute entière dans un sens messianique; que S. Augustin, enfin, longtemps hostile à ce recours aux païens, a fini, dans le *De Civit. Dei* (18, 23) par accueillir le témoignage des Sibylles. Les textes de S. Aug. sont très soigneusement analysés. En lisant cette étude on regrette que, se plaçant à un point de vue moins théologique, l'auteur n'ait pas recherché d'où vint l'extraordinaire fortune de ces prophéties païennes pendant le moyen âge. D. B. C.

71. F. S. BLANES. *La cuestión de Osio, obispo de Córdoba, y de Liberio, obispo de Roma.* — Madrid, Espasa-Calpe, 1928; in 16, 140 p. Pes. 3.50.

L'auteur de cette monographie est au courant de la bibliographie essentielle du sujet. Mais on n'oserait dire qu'il en use avec discernement.

On a soutenu comme lui, et l'on soutiendra encore, que Libère n'a rien signé. Pour le faire on est obligé:

1) d'accuser S. Jérôme de contradiction (p. 54-57), Sozomène de s'être fié à des récits ariens mensongers (p. 48-49), la préface du *Libellus* de Faustin et Marcellin, d'accueillir par fanatisme luciférien des bruits sans fondement (p. 58-64);

2) de supprimer comme interpolées les paroles claires de S. Athanase (p. 67-69).

C'est trop! Qui croira à cette conspiration de causes si disparates, en faveur d'une erreur? Comment ne pas voir que le retour de Libère en 358, dûment établi, corrobore tous ces témoignages défavorables, et que le sanglant « nescio utrum maiore impietate relegaveris, quam remiseris » de S. Hilaire ne s'explique qu'en fonction d'une faiblesse du Pape?

La formule qu'il signa est celle que d'aussi bons juges que S. Hilaire et S. Athanase estimaient acceptable. Ce fait, et la ferme énergie dont Libère fit preuve dans la suite, suffisent à expliquer les témoignages favorables dont sa mémoire est entourée. Il sut réparer sa lâcheté.

Le cas d'Osius est traité par M. Blanes de même façon. Osius n'a rien signé: lorsque S. Athanase assure qu'il s'est joint (communicaret) à Ursace et Valens, il faut interpréter bénévolement. Mais S. Hilaire ne donne-t-il pas le texte de la « blasphemia » signée par Osius? Et le *Libellus precum* n'est-il pas concordant? L'auteur répond simplement qu'Hilaire vivait trop loin pour être bien renseigné, et que le témoignage du *Libellus* est suspect.

Encore une fois qui croira à cette concordance fatale d'affirmations mensongères ou erronées? D. B. C.

72. J. HUHN. *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius.* — Fulda, Actiendruckerei, 1928; in 8, 108 p.

C'est sous l'angle de l'histoire théologique que l'emploi du mot *sacramentum* chez S. Ambroise est envisagé dans cet opuscule. L'enquête a été menée avec soin. Après la brève analyse des passages où le terme a conservé sa signification initiale de *serment*, H. en vient au sens dérivé sacramentum = mysterium. Il subdivise: A. Actes de culte, B. Vérités et réalités du salut. La première série est la plus importante car la liturgie a une grande part dans les œuvres de l'évêque de Milan. Beaucoup de cas sont clairs. Voici quelques observations au sujet des plus difficiles.

H. analyse le passage du *de Mysteriis* où il est question du lavement des pieds. Dans quel sens ce rite est-il sacrement? L'opinion de Franzelin, qui n'y voyait qu'une cérémonie, est rejetée. C'est un acte doué de valeur propre, mais

son efficacité n'est pas la remise du péché d'origine: on interprétera *haereditaria peccata* de la concupiscence. Solution conjecturale comme la première. L'une et l'autre se fondent sur le fait que, plus d'une fois, Ambroise attribue formellement au baptême lui-même la remission de la faute originelle. — Le texte difficile sur les diacres chargés de la *dominici sanguinis consecrationem* (de Off. I, 204) est interprété comme signifiant *dominicum sanguinem consecratum* (p. 56). — C'est par inadvertance sans doute que H. maintient l'interprétation courante du passage du *De Sacram.* IV, 13: « auctor sacramentorum quis est, nisi Dominus Jesus? ». Le contexte dit cependant assez net qu'il s'agit des *sacramenta posita super altare* (n. 8), c'est-à-dire des espèces sacramentelles. — On peut se demander aussi si vraiment S. Ambroise a appelé l'Eglise un sacramentum: les passages que cite H. paraissent plutôt devoir être rangés sous la rubrique « type ». Ce n'est pas le type, ou figure, qui de soi est sacrement mais bien le lien mystérieux reliant type et antitype.

Ce sont là des détails. La lacune réelle de ce livre utile et judicieux est de n'avoir pas mis en évidence combien clairement, chez S. Ambroise, le terme *sacramenta* sans plus, désigne les rites d'initiation chrétienne, et cela parce que ces rites sont causes, par eux-mêmes, de la transformation surnaturelle. Là me paraît être le principe de classification de toute cette matière et la raison de l'importante place de S. Ambroise dans l'histoire des doctrines sacramentaires. D. B. C.

Ve s. **73.** F. CAYRÉ. *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin.* — Ephem. theol. lov. 6 (1929) 23-29.

Esquisse trop brève d'une subtile théorie, que le P. C. appelle *intuitionisme relatif*. S. Augustin n'est ni thomiste rigide, ni platonicien, ni ontologiste; il n'est pas non plus « contuitionniste » au sens de S. Bonaventure. Son système sur l'origine des idées comporte une illumination divine que l'on peut ainsi définir: « la manifestation dans l'âme de la vérité par les notions spontanément acquises, celles-ci étant considérées soit en tant que participation aux idées divines, soit en tant que point d'appui d'une illumination supérieure de l'âme par la foi et la sagesse » (p. 38). La sagesse! Voilà le mode de connaître Dieu. Le P. C. en a déjà longuement parlé dans son important traité sur la contemplation augustinienne. Il se propose d'y revenir. D. B. C.

74. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin.* — Paris, Gabalda, 1928; in 8, 115 p. Fr. 10.

Contre H. Gallérand, M. Rivière défend S. Augustin. Le ton de ce volume est celui de la vive polémique. Nous voudrions ici en faire abstraction et dégager de l'échange des vues contradictoires la lumière qu'il a fait jaillir.

Il est malaisé de ramener à l'unité d'un système les vues de S. A. sur la rédemption. Trois affirmations, répétées à satiété, les résument assez bien: 1) C'est le sacrifice du Christ qui nous a sauvés. — 2) Nous étions sous la domination du démon, lequel avait sur nous des droits réels dont Dieu, qui pouvait les mépriser, a voulu tenir compte en opérant notre rédemption. —

3) Le démon, prince de la mort, a lui-même détruit son empire sur les pécheurs par un abus de pouvoir, en mettant à mort le Christ innocent.

La première de ces propositions est une donnée traditionnelle authentique que S. A. n'a jamais songé à affaiblir. Elle comporte essentiellement que c'est à Dieu que fut offert l'holocauste rédempteur. La difficulté d'harmoniser ce principe avec les suivants prouve seulement que la théologie d'A. n'est pas au point.

Les vues sur le démon, ses droits, sa créance etc., sont un développement métaphorique de doctrines pauliniennes. Origène en est responsable. C'est sa prodigieuse autorité qui a perpétué ces images, en partie boiteuses comme toute comparaison. M. Rivière a montré que S. Aug. s'est gardé de tirer les absurdes conséquences d'imprudentes prémisses : Dieu reste maître absolu du démon dont les droits ne relèvent pas de la stricte justice, et ce n'est pas à lui que fut payée la rançon. Les atténuations qu'apporte le *De Trinitate* aux phrases du *De libero arbitrio,* finement relevées par R. suffisent à montrer qu'on reste ici dans le champ des convenances. Il faut avouer cependant que S. Aug. les juge très sérieuses : « ce que Dieu a fait, il devait moralement le faire », constate M. Rivière.

Quant à la théorie de l'abus de pouvoir, elle est proprement augustinienne. Comment se compose-t-elle avec le dogme de la rédemption par le sacrifice? Celui-ci eût-il été insuffisant à nous libérer si le démon n'avait commis sa fatale méprise? M. Rivière s'efforce de coordonner ici la pensée d'Aug. Peut-être vaut-il mieux se borner à constater, une fois encore, que le docteur d'Hippone n'a formulé lui-même aucune synthèse harmonisatrice, sans nulle doute parce qu'il n'avait pas scruté assez le problème. Par quoi il est démontré une fois de plus qu'il ne faut attribuer aux meilleurs penseurs que ce qu'ils ont pensé et non les conséquences de leur pensée.

Ce n'est pas faire injure à S. Aug. que de le reconnaître à propos de ses subtiles explications du mystère rédempteur. Dès que la réflexion théologique s'est exercée sur ces constructions trop habiles, le plus augustinien des scolastiques — S. Anselme — dut se résoudre à les abandonner, et elles ne furent jamais reprises. D. B. C.

75. K. BRUDER. *Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius* (Forsch. Gesch. Philos. Pädag. III, 2). — Leipzig, F. Meiner, 1928; in 8, IV-86 p. Mk. 5. VIe s.

Il était temps que l'on examinât en détail et réunît en synthèse les « éléments philosophiques » des Opuscula sacra. Le travail de M. B. permet de jeter un coup d'œil d'ensemble sur les notions philosophiques assez nombreuses coordonnées tant bien que mal par Boèce à propos de sujets théologiques, et exploitées plus tard avec avidité par les théologiens du moyen âge. Nous ne pouvons signaler ici que quelques points qui intéressent plus strictement l'histoire de la théologie : M. B. a raison de dire avec TH. DE RÉGNON (*Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité,* 1e série, 1892, p. 227-232) que la traduction de *ὑπόστασις* par *substantia* se rattache à l'ancien usage latin, conservé encore par S. Augustin, bien que déjà Rufin l'eût abandonné (p. 61) ; que l'équivalence *οὐσία - essentia* vient de S. Hilaire (*ibid.*) ; que *subsistentia,*

dans le sens de substance seconde et mis en parallèle avec *οὐσίωσις*, est nouveau (*ibid.*). Au fond *substantia* (*ὑπόστασις*) dans le sens concret que Boèce lui donne *Opusc.* V, 3 par rapport à *subsistentia*, est synonyme, quand on l'applique à un être raisonnable, de *persona* (*πρόσωπον*). Aussi bien trouvons-nous dans la terminologie — et pour cause ! Elle a une histoire très embrouillée ! — et dans la pensée de Boèce un certain flottement : *essentia, natura, substantia, persona,* tout cela est par moments la même chose.

Mais M. B. est moins heureux lorsqu'il estime avec Nitzsch (*Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften,* 1860, p. 138 sv.) que les longs développements *Opusc.* V, 1 sur la notion de nature sont donnés — inutilement d'ailleurs — en vue de la définition de la personne, et que celle-ci ne s'en trouve nullement éclaircie (p. 64-70). Le tort de M. B. est d'avoir trop fait abstraction dans son étude de l'inspiration théologique du raisonnement de Boèce. En fait la notion de nature n'est établie chez lui qu'en vue de la double nature du Christ. De là cette définition qui n'a rien à voir avec celle de la personne : *natura est unamquamque rem informans specifica differentia* ou encore *natura est cuiuslibet substantiae specifica proprietas* (*ibid.*, 4) ; ce qui veut dire : on appelle nature, ce qui spécifie un être et le fait différer d'un autre : ainsi dans le Christ la divinité et l'humanité diffèrent « spécifiquement ».

Quant à la définition de la personne : *persona est rationabilis naturae individua substantia* (*Opusc.* V, 3), elle prend le mot *natura* dans son sens absolument large, où il est synonyme de « chose », d'« être ». La définition part de cette notion vague pour arriver par des précisions successives — substance individuelle, rationnelle — à la notion de personne.

Bien entendu, tout cela n'est pas suffisant pour distinguer rigoureusement *persona* de *natura* (au sens où *nous* entendons ce mot). Mais dans la pensée de Boèce la distinction existe grâce, non pas précisément à sa notion de personne qui n'est pas originale, mais au sens amoindri et d'ailleurs purement de circonstance qu'il donne à *natura*.

M. B. a quelques pages excellentes sur la connaissance et le concept de Dieu dans Boèce (p. 16-18 ; 25-32 ; 80-85). Notre faculté supérieure, l'*intelligentia,* atteint la *simplex forma* de Dieu, sans intermédiaire, tout au plus « à l'occasion » des choses sensibles ; par une sorte d'intuition mystique, d'illumination, ajoute M. B. (p. 26), qui voit là l'influence combinée de S. Augustin et du néoplatonisme. Boèce aurait donc admis en théologie une connaissance indépendante de l'expérience.

Dieu est forme pure, exempt de matière (M. B. rattache cette idée à Platon plutôt qu'à Aristote), connaissable seulement *aliorum rerum privatione.* Les catégories appliquées à lui perdent leurs sens : Il est *ultra substantiam.* En Dieu, pas de distinction entre *esse* et *id quod est ;* de là sa parfaite unité, source et cause efficiente de la multiplicité créée. D. M. C.

VIIIe s. **76.** B. Capelle O. S. B. *L'origine antiadoptianiste de notre texte du symbole de la Messe.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 7-20.

Plusieurs témoignages s'accordent à placer sous Charlemagne l'introduction du *Credo* dans la synaxe eucharistique en Occident (l'Espagne excepté). Un

mot de Walafrid Strabon rattache cet usage à la condamnation de l'adoptianiste Félix d'Urgel.

Or il se fait que notre version du *Credo* est inconnue avant cette époque et qu'elle est invariablement transcrite depuis ce moment dans les mss. Elle naquit donc au fort de la lutte contre Félix.

Quel en est l'auteur? Le premier à employer le texte nouveau est Paulin d'Aquilée. Il le fait au synode de Frioul, en des termes qui ont tout l'air de recommander une nouveauté. Ce synode était dirigé contre l'adoptianisme, et Paulin s'y déclare grand partisan de la fréquente récitation du Symbole, excellent antidote contre cette hérésie. Il suffit de rapprocher ces données pour conclure que l'auteur de la recension nouvelle n'est autre que Paulin lui-même. D. B. C.

77. A. Landgraf. *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik* I. — Scholastik 4 (1929) 1-37 (à suivre). IXe s.

D'après A. Deneffe S. J. (*Geschichte des Wortes « Supernaturalis »* dans *Zeitschr. kath. Theol.* 46, 1922, p. 337-360), le mot *supernaturalis*, avec son sens technique, est inconnu de la scolastique avant le XIIIe s. Connaît-on du moins la chose?

M. L. entreprend une enquête en règle. Les réflexions assez abondantes des auteurs médiévaux sur le pélagianisme n'apprennent rien à ce sujet. Et la notion de grâce?

La grâce n'est considérée généralement que sous son aspect augustinien, psychologique, moral: don gratuit par opposition à mérite (voir surtout les comment. sur *Rom.* 3, 24). Et cela jusque chez les grands scolastiques. Il est vrai qu'au XIIe s. on s'occupe de savoir si tout don de Dieu peut s'appeler grâce. Les uns (Hugues de S. Victor, Abélard etc.) pensent que oui, tout en distinguant la *gratia salvatrix* de la *gratia creatrix;* les autres — et c'est au dire de Radulphus Ardens, l'usage le plus répandu, influencé sans doute par Gilbert de la Porrée (M. L. cite, outre Guillaume de S. Thierry, le cardinal Laborans dont l'œuvre théologique, très importante mais peu connue jusqu'ici, est contenue dans *Vat. Arch. S. Petr. C 110* et partiellement dans *Vat. lat. 645*, deux mss que M. L. décrit en détail) — restreignent le nom *gratia* aux secours conférés aux seuls élus en vue de la vie éternelle. Mais dans l'un et l'autre cas l'on ne dépasse guère l'aspect guérisseur, *sanans* de la grâce. La distinction faite depuis Simon de Tournai entre *datum* (natura) et *donum* (gratia) — je trouve cette distinction dans Scot Erigène, *Comm. in Joh.* PL 122, 325 C, et *De div. nat. ibid.* 631 D, d'où elle aura probablement passé dans la *Glossa ordinaria*. La question d'une dépendance de Simon de Tournai à l'égard de Jean Scot se pose ici comme ailleurs — entre *homo carnalis* et *homo spiritualis* n'ajoute rien à cette conception.

Plus significatif est l'approfondissement à la lumière de Boèce, de l'idée de nature. Du temps de Pierre Lombard on est d'accord pour appeler naturel ce qui est « congénital ». M. L. pense (p. 31) que Pierre de Poitiers, Magister Martinus, Magister de Fugeriis (sur ce personnage, voir *Bull.* n° 83) et Godefroy de Poitiers font un pas en avant: est naturel ce qui est exigé pour la « constitution » de l'homme.

C'est déjà quelque chose, mais ce n'est pas de ce côté qu'il faut attendre la vraie solution. C'est l'étude de la *caritas* qui va la fournir.

Je signale un passage de Jean Scot Erigène, important pour l'histoire du surnaturel ontologique : « donum gratiae neque intra terminos conditae naturae continetur, neque secundum naturalem virtutem operatur, sed superessentialiter et ultra omnes creatas naturales rationes effectus suos peragit (*De div. nat.* V, 23 PL 122, 904 B) ».

Quant au terme *supernaturalis gratia,* il est parfaitement employé par le même Jean Scot (*ibid.* 939 A) et cela avec son sens moderne. D. M. C.

78. M. Cappuyns O. S. B. *Note sur le problème de la vision béatifique au IXe s.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 98-107.

Le problème de la vision béatifique au IXe s. n'est rien moins qu'angoissant ! On se demande simplement si Dieu peut être vu par les yeux du corps. Au point de vue de l'histoire doctrinale on trouvera donc peu de chose dans cette note, à part qu'elle peut aider à comprendre un article de S. Thomas sur la question (*S. Theol.* 1 q. 12 a. 3). Ce que nous avons voulu mettre en lumière c'est l'empreinte mise par S. Augustin sur le haut moyen âge : ce sont ses textes qui, à quatre siècles de distance, occasionnent, alimentent, dirigent et résolvent la controverse. Cette emprise apparaît d'autant plus profonde qu'ici, comme ailleurs, Jean Scot Erigène, tributaire d'influences grecques, tranche singulièrement sur ses contemporains. D. M. C.

XIe s. **79.** E. Buonaiuti. *Il misticismo medioevale.* — Pinerolo, Casa sociale editrice, 1928 ; in 12, 203 p. L. 15.

Ce n'est pas une histoire complète du mysticisme médiéval qu'on trouvera dans ce livre. Le dessein de M. B. est plutôt de mettre en relief par quelques exemples bien choisis son caractère propre et la ligne de son évolution. Avant d'entreprendre son étude, il précise ce qu'il entend par mysticisme : c'est cette façon d'atteindre le divin selon laquelle l'âme, dégagée du mode rationnel de connaissance en même temps que de l'expérience sensible, fait appel à des forces dont elle est mystérieusement douée pour satisfaire au besoin qui la pousse vers l'Infini.

Au moyen âge, c'est avant tout dans le cadre du cénobitisme qu'une telle expérience religieuse s'est développée ; c'est là qu'elle a trouvé son terrain le plus propice. M. B. veut prouver en outre que c'est là aussi qu'était la garantie de son orthodoxie. La vie commune sous son aspect disciplinaire et moral maintenait les aspirations mystiques dans un sain réalisme ; dès que l'individu au contraire se renfermait dans des rêveries personnelles, l'équilibre était rompu et le mysticisme tendait immédiatement vers le panthéisme. C'est ce glissement vers un individualisme de plus en plus marqué, et partant vers le panthéisme, qu'on peut suivre à travers tout le mysticisme médiéval, jusqu'à son aboutissement dans la Réforme.

Cette thèse renferme une grande part de vérité ; présentée comme telle cependant, elle systématise d'une manière trop rigide la réalité et donne un

peu l'impression que c'est en fonction d'elle surtout qu'on été choisis les mystiques étudiés par M. B. Ce sont : S. Anselme, qui le premier tenta d'exprimer en termes de raisonnement sa vie mystique ; S. Bernard, le type parfait du cénobite : les sermons qu'il adresse à ses moines, sont le plus souvent des méditations en commun ; il parle de ses expériences, il fait appel à celle de ses auditeurs ; sur un autre terrain, son opposition constante à Abélard, c'est l'opposition de la méthode intuitive, affective, à la méthode dialectique. Son influence se retrouve chez les bénédictines allemandes, Hildegarde, les deux Mechtilde et Gertrude.

Un autre groupe, soumis cette fois à la règle de S. Augustin, est formé par les trois Victorins Hugues, Richard et Adam. Peut-être ici plus qu'ailleurs est-il excessif de dire que c'est la discipline monastique qui a gardé Hugues de S. Victor des erreurs d'Abélard et de Gilbert de la Porrée.

M. B. fait alors un bond de près de deux siècles pour finir avec les dominicains allemands Eckhart, Tauler, Suso et avec Ruysbroeck et Gerson. On regrette qu'il ait cru devoir écarter complètement de son exposé la mystique franciscaine. Au XV[e] siècle, le mysticisme a rompu définitivement avec la vie de communauté ; il est devenu de plus en plus expérience individuelle, contemplation solitaire. En même temps s'accentue la descente vers le panthéisme idéaliste et vers l'indifférentisme moral. Avec Gerson, dit M. B. on se sent à la veille de la Réforme. D. H. B.

80. A. Wilmart O. S. B. *Le texte de la Prière d'Aelred.* — Rev. bén. 41 (1929) 74.

Corrige quelques lapsus de l'édition donnée *Rev. bén.* 37 (1925) p. 267-271.
D. M. C.

81. A. Wilmart O. S. B. *Les prières envoyées par saint Anselme à la comtesse Mathilde en 1104.* — Rev. bén. 41 (1929) 35-45.

Encore un travail d'approche ! Connaître le recueil de Prières envoyé en 1104 — et non, avec Overmann, en 1103 — par Anselme lui-même à la comtesse Mathilde, c'est évidemment résoudre, pour les pièces qui le composent, le problème d'authenticité. Malheureusement nous ne le possédons pas tel quel. D. W. s'efforce de le reconstituer d'après 9 mss qu'il rattache à un archétype commun du groupe Mathilde (est-il certain que tous ces mss sont indépendants entre eux ? On voudrait être rassuré sur ce point, moins négligeable peut-être pour le lecteur que ne le croit D. W.). L'espèce en est reconnaissable au billet d'envoi — édité pour la circonstance — qui accompagne le recueil dans 2 mss (*Admont, Stiftsbibl. 289; Stuttgart, Landesbibl. Theol. 4° 234*).

Ainsi reconstituée, la collection comporte le billet-préface (vite abandonné par les copistes), *Or.* 9, *Med.* 11, *Or.* 34, 20, 41, 50, 51, 52, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 23, 24, *Med.* 2, 3. Soit l'ensemble des pièces que la tradition manuscrite désigne indubitablement comme authentiques, plus *Or.* 9, *Med.* 11, *Or.* 34, 41 et le billet-préface. Ceiui-ci est apparenté au Prologue commun, authentique puisque S. Anselme — nouvelle preuve — y fait allusion dans la

lettre IV, 37 à la comtesse, et antérieur au billet puisque celui-ci est postérieur à la lettre. D. M. C.

82. S. Anselmi Cant. Arch. *Liber Cur Deus Homo* recensuit F. S. Schmitt O. S. B. (Flor. Patrist. 18). — Bonnae, P. Hanstein, 1929; in 8, x-65 p. Mk. 2.80.

Bon texte. D. S. a vu plusieurs mss. Il ne donne la cote que pour 7 d'entre eux et ne retient comme utiles que *Oxford Bodl. 271* XIIe s. (= *B*) et *Monac. lat. 21248* XIIe s. (= *M*), qui sont proche-parents. En somme il se contente d'éditer *B* corrigé de quatre fautes manifestes (la correction 33,21 de *nil* en *nihil*, et le changement de division aux ch. 20 et 23 du livre I paraissent moins nécessaires. On aurait dû indiquer dans la marge les divisions de l'édition courante). C'était son droit. C'eût été excellent même — vu les qualités de *B* — si l'apparat critique avait fait le reste. Mais on n'y trouve que les variantes du proche-parent *M*. C'est insuffisant. D. S. croit que *B* approche de très près l'original. Soit, chronologiquement, mais il y a toujours place pour un intermédiaire et, dès lors, la valeur intrinsèque ne s'établit que sur l'examen approfondi de toute la tradition ancienne. En l'espèce on ne néglige peut-être pas sans dommage quelques-uns des bons mss utilisés par Gerberon. D. M. C.

XIIe s. **83.** A. Landgraf. *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik.* — Gregorianum 9 (1928) 497-543 (Suite et fin. Voir *Bull.* n° 12).

M. L. complète son enquête sur la nécessité de la foi au baptême des enfants, par l'étude des sentenciers et des summistes.

Il faut attendre le milieu du XIIe s. avec P. Lombard, pour trouver l'idée d'une foi, non plus disposant au baptême, mais produite par le baptême: *quidam* (même référence vague, mais qu'il serait intéressant de concrétiser, dans *Paris Nat. lat. 15747* f° 80^v^, et chez Radulphus Ardens *Vat. lat. 1175 I* f° 127) *putant gratiam* (= fidem et charitatem)... *dari in munere, non in usu* (*Sent.* 4 d. 4 c. 7). Au bout d'un demi siècle, malgré l'opposition de plusieurs canonistes et de théologiens comme Robert de Melun et, en un certain sens, Simon de Tournai, l'idée d'une foi infusée par le baptême finit par s'imposer. Elle ne supprimera pas pour autant chez tous — par ex. les franciscains, influencés en cela par Hugues de S. Victor — la nécessité d'une foi dispositive. M. L. a des aperçus intéressants (p. 505-507; 517-520; 525-529) sur l'utilisation et l'exégèse de quelques textes de S. Augustin, mêlés à la discussion (*Tract. in Joh.* 80, 3; *Epist.* 217,28; *Epist.* 98 *ad Bonif.* 10 etc.).

On peut retourner le problème: jusqu'à quel point, chez les théologiens du moyen âge, le baptême est-il exigé pour le salut des enfants? Sous l'influence d'Anselme de Laon et de Hugues de S. Victor quelques-uns ne le croient pas absolument requis (P. de Poitiers, *Bamberg Patr. 128, Par. Nat. lat. 10448* f. 196^v^, M. de Fugeriis); mais la plupart — les canonistes, eux, sont d'accord —, surtout depuis Etienne Langton, tiennent avec P. Lombard pour la nécessité absolue. Les enfants morts sans baptême, sauf le cas du martyre, sont inexorablement damnés: tout au plus certains admettent-ils la mitigation

des peines. On n'est pas toujours enthousiaste de cette solution, mais on n'ose pas contredire les « auctoritates » (S. Grégoire *Mor.* 4, 3, et surtout S. Augustin).

La ligne de cette étude n'est pas toujours facile à suivre, et sans doute la principale raison en est-elle dans l'état un peu embrouillé de la théologie de l'époque sur ce point.

P. 529 « ... pro his qui ex *Adae* stirpe prodierunt »: il faut lire « ex *Abrahae* stirpe... ».

P. 535, 539: La Somme contenue dans *Par. Nat. lat. 3116* sous le nom de Magister de Fugeriis n'est autre que les *Sententiae* de Pierre de Poitiers. Voir *Bull. thom.* 2 (1925) p. 335. D. M. C.

84. O. LOTTIN O. S. B. *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 41-61.

85. O. LOTTIN O. S. B. *Textes inédits relatifs aux dons du Saint-Esprit.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 62-97.

La difficulté de l'enquête historique n'est pas dans l'exégèse de S. Thomas d'Aquin: l'on emboîte assez aisément les formules de la *Somme théologique* dans celles du *Commentaire des Sentences.* S. Thomas aurait-il innové? L'étude des précurseurs immédiats nous le montre perfectionnant les formules, achevant la synthèse; toutefois le fond de la doctrine, la distinction réelle entre dons et vertus n'est pas de lui; on la rencontre vers 1230 chez le Chancelier Philippe. Mais où celui-ci avait-il puisé la doctrine: était-il l'écho de la tradition antérieure, de l'enseignement patristique?

Ici l'historien est déçu. Quand on lit les théologiens depuis Pierre Lombard, on ne voit guère, en fait de documentation, que de maigres textes de la Glose de Strabon et le fameux texte de S. Grégoire sur les sept fils et les trois filles de Job et les quatre coins de la maison.

La théorie est d'ailleurs loin d'être unanime pendant ces trois quarts de siècle: les esprits sont partagés; et, s'il fallait au sein de cette fermentation théologique deviner un courant subjacent, il serait plutôt dans le sens de l'identité des dons aux vertus. Faut-il ajouter que l'évolution doctrinale depuis le Lombard jusqu'à S. Thomas s'est faite indépendamment de toute philosophie, platonicienne ou aristotélicienne? Mais depuis Philippe, le génie théologique s'est exercé sur les textes scripturaires relatifs aux fruits (Gal. 5, 22) aux béatitudes (Mt. 5, 3) et aux dons (Is. 11, 2) et y a vu des rouages différents de l'organisme surnaturel, qu'il fallait d'ailleurs distinguer des vertus.

Pour permettre au lecteur de constater par lui-même l'évolution et ses facteurs, nous avons publié les principaux textes inédits des théologiens du XIII° s., relatifs à la matière.

Nous avons ainsi découpé, dans l'histoire doctrinale, la tranche la plus importante; nous n'oserions dire encore la plus instructive; car il resterait à voir ce que fut la doctrine patristique, ce qu'elle devint dans le haut moyen âge, et il faudrait raconter les vicissitudes par lesquelles passa la doctrine de S. Thomas d'Aquin. D. O. LOTTIN.

XIIIe s. **86.** A. Viscardi. *Appunti per la storia della religiosità e della letteratura religiosa in Italia nei secoli XIII e XIV.* — Studi mediev. I (1928) 438-455.

La critique traditionnelle en Italie, dominée tout entière par l'œuvre de De Sanctis et de Carducci, représente volontiers le moyen âge comme un monde peuplé de mystiques exaltés. L'erreur d'une telle conception est manifeste; M. V. n'a pas de peine à le montrer. Peut-être pèche-t-il même par excès contraire. Un point, en tout cas, est bien mis en lumière dans cette étude: c'est que la littérature religieuse du moyen âge exprime rarement un sentiment religieux personnel, elle est avant tout une littérature doctrinale; son but principal est d'enseigner des vérités dogmatiques et de définir les normes de la vie morale. Ce caractère se retrouve aussi bien dans les poésies plus populaires à l'usage des confréries, que dans la poésie liturgique officielle, les hymnes de l'office, et les séquences de la Messe. Il s'en suit qu'au point de vue de l'histoire des doctrines, cette littérature est une source qu'on ne peut négliger sans préjudice. D. H. B.

87. A. Landgraf. *Handschriftenfunde aus der Frühscholastik.* — Zeitschr. kat. Theol. 54 (1929) 95-110.

On est très mal informé sur les débuts du XIIIe s. M. L., spécialisé en la matière, nous donne de nombreux renseignements que lui ont livrés les pièces inédites.

La Somme de Godefroid de Poitiers est sous ce rapport spécialement intéressante. Ce théologien cite en effet nombre d'auteurs. Les uns sont connus: Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, Martin, Robert de Courçon (Cardinalis Robertus) et Prévostin. D'autres sont restés inconnus. M. L. a découvert dix mentions de *Guirardus* (on pourrait en ajouter deux: *Bruges Bibl. comm. 220* f. 110r et f. 115v), deux mentions de *Bertrandus,* des mentions isolées de *Magister scolarum Andegavensis,* de *Petrus Brito,* de *Pierre de Corbeil* archevêque de Sens (ce dernier est encore cité *Bruges 220* f. 102r et dans Guillaume d'Auxerre *Summa aurea,* 1500, f. 113r).

Malgré toutes ses recherches, M. L. n'a pu découvrir aucune de leurs œuvres. *Guirardus* pourrait-il être identifié au *Guirardus* du ms de *Douai 434?* Sur la foi du Catalogue, M. L. ne connaît que deux questions sur le péché véniel attribuées par *Douai 434* à cet auteur (ce sont celles des ff. 98v et 139v); mais nous avons trouvé dans ce même ms cinq autres questions attribuées à ce même auteur: au t. I, *de dotibus anime, de oculis anime, de timore* (f. 12r-14v), et au t. II, *de fide* (f. 298v) et *de peccato omissionis* (f. 312v). D'autres identifications seraient à faire si l'on voulait poursuivre ce genre de recherches chez Godefroid de Poitiers: *Gilbertus* cité entre autres *Bruges 220* f. 51r, 97r, 98r, 128r est-il Gilbert de la Porrée? Quel est ce *Magister Michael archiepiscopus rotomagensis,* du f. 60v? Le *Cardinalis* des f. 71r, 117r est-il le Robert de Courçon du f. 60r? Quel est ce *magister meus* sans cesse cité par Godefroid, et cet *alius magister meus* du f. 44v?

Le nom d'Etienne Langton suscite un autre problème littéraire, qui semble se compliquer de jour en jour. Jusqu'ici l'on connaissait trois types de mss

portant tous le nom de Langton: *Bamberg 136, Paris B. N. lat. 16.385* et *Paris B. N. lat. 14.556;* M. L. continue à attribuer ces trois rédactions au même Langton. Mais l'an dernier M. Powicke découvrait un quatrième type dans *Cambridge S. John's Coll. 57*. Or voici que M. L. vient d'en découvrir un nouveau *Chartres 430* qu'il étudiera ultérieurement.

Du genre de Langton se rapprochent les 20 questions d'*Erlangen lat. 353* dont M. L. a découvert un nouvel exemplaire dans *Paris B. N. lat. 14.526*. A signaler encore comme collections de questions séparées, *Paris B. N. lat. 3804 A* et *3237*.

A propos du Commentaire abrégé sur les Sentences attribué à Hugues de Saint-Cher, tel qu'il se trouve en maints mss cités par M. L. p. 108, et entre autres dans *Bruges 80* (et non 82), notons que le P. Martin O. P. en a contesté l'authenticité (*Bulletin of the John Rylands Library*, 2, 1915, p. 370-379); et l'on pourrait confirmer cette thèse en se basant sur le texte relatif au libre arbitre: l'auteur est un simple compilateur qui a enrichi son résumé du Lombard par des gloses extraites, entre autres, de Guillaume d'Auxerre et de Hugues de Saint-Cher.

Nous n'avons pas tout dit des richesses accumulées en ces quelques pages de M. L.: elles seront dépouillées avec fruit par les spécialistes en préscolastique.

D. O. LOTTIN.

88. H. Grundmann. *Ueber den Apokalypsen-Kommentar des Minoriten Alexander.* — Zentrbl. Biblw. 45 (1928) 713-722.

M. S. a trouvé deux nouveaux mss de ce commentaire, si important pour l'histoire du mouvement joachimite en Allemagne: *Vat. lat. 3819* (écrit entre 1316 et 1369, probablement avant 1334) et *Châlons-sur-Marne 68* (seconde moitié du XIVe s.). Il y est placé sous le nom de Joachim de Flore. M. G. soupçonne qu'il y a eu plusieurs rédactions du commentaire, dont la plus complète serait représentée par le ms de Cambridge.

Qui est ce franciscain du nom d'Alexandre? M. G. est porté à y voir, avec E. Gilson (*Collectanea franciscana* 2, p. 20-36) un certain Alexandre de Bekeshovede ou Bexhövede (et non pas Buxtehude, comme dit Gilson).

La composition a pris les années 1235 à 1248. Ces dates s'appuyent, d'une part sur les données chronologiques des différentes parties du commentaire, d'autre part — et ceci est nouveau — sur l'utilisation du commentaire pseudo-joachimite de Jérémie, qui n'a dû se répandre que peu avant 1248.

Alexandre est le premier commentateur de son temps qui remplace la théorie de la récapitulation par celle de la signification unique et continue.

D. M. C.

89. Alexandri de Hales O. M. *Summa theologica*... Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus II. Prima pars secundi libri. — Ad claras Aquas (Quaracchi), Coll. S. Bonaventurae, 1928; in f°, lxiv-801 p. L. 200.

Le tome II de cette édition critique conserve les qualités que l'on a justement célébrées lors de la parution, en 1924, du tome I. Ce volume contient les traités *De creatura in communi, de angelis, de creatura corporali, de homine*

jusqu'aux questions *De malo*, matière des 93 premières questions de la *Pars secunda* des éditions de Venise (1575) et Cologne (1622).

Le texte est fixé d'après 9 mss: *Avignon Mun. 280; Paris B. N. 15.327; Vat. lat. 701; Vat. Chigian. B. VII. 110; Florence Laur. S. Cr. Plut.* 24, *Dext. cod.* 4; *Paris B. N. 3035, 15.330, 15.334; Vat. lat.* 702. Les trois premiers avaient déjà été utilisés pour le t. I. On désirerait connaître les raisons du choix de ces 9 mss parmi les 39 que les savants éditeurs décrivent dans l'introduction.

La présente édition d'Alexandre de Halès soutient, à son avantage, la comparaison avec celle de S. Bonaventure, faite par la même maison. Sans doute, celle-ci contient des scolies doctrinales enrichies de références aux auteurs contemporains et postérieurs; mais outre que ces notes peuvent encore servir pour l'étude des questions parallèles d'Alexandre de Halès, semblables renseignements, utiles aux théologiens, ne s'imposent pas dans une édition critique. Au contraire, les références aux prédécesseurs, spécialement aux textes inédits, sont à souhaiter dans toute édition de ce genre. Or tandis que l'édition des œuvres de S. Bonaventure était muette sur ce point, l'édition présente cite, à côté de Guillaume d'Auxerre, les Sommes inédites de Prévostin de Crémone et surtout du Chancelier Philippe. Celui-ci est cité dans les questions de la création des anges, des anges gardiens, de la définition de l'âme, de la création des âmes, du libre arbitre, de la syndérèse, et avant tout des miracles où des pages entières sont empruntées au Chancelier. Il y aurait peut-être eu lieu de noter deci delà les cas où la solution d'Alexandre s'écarte, un tant soit peu, de la solution de Philippe.

On peut se demander pourquoi les éditeurs se sont totalement abstenus de citer parmi les sources Jean de la Rochelle. Celui-ci, il est vrai, a succédé à Alexandre comme professeur à Paris; toutefois, en 1913, MINGES avait soulevé le problème de la priorité de la *Summa de Vitiis* de Jean de la Rochelle vis-à-vis de la *Somme théologique* d'Alexandre (*Arch. franc. hist.* 6, 1913, p. 611). Or la même question se pose ici à propos du libre arbitre où Alexandre (n. 403 de la présente édition) a un passage visiblement apparenté avec le texte de la *Summa de Vitiis* (*Bruges Bibl. com. 228* f. 2rb), reproduit dans la *Revue thomiste* 32 (1927) p. 470. Des confrontations similaires avec le *De anima* de Jean de la Rochelle eussent peut-être conduit à d'intéressantes découvertes.

Le soin que la maison de Quaracchi sait mettre dans l'édition des textes fait désirer, sinon la parution prochaine des œuvres de Jean de la Rochelle, du moins la confrontation de la *Summa de Vitiis* de celui-ci avec le texte des nombreuses questions sur le péché qui feront l'objet du t. III de l'édition d'Alexandre.

La solution de pareilles questions de dépendance littéraire a son importance quand on veut — comme le font les éditeurs dans leur Introduction — exposer « la doctrine philosophique d'Alexandre de Halès du point de vue historique ». Nous y trouvons, de fait, sur la métaphysique, l'esthétique, la psychologie d'Alexandre d'excellents exposés faits du point de vue systématique; mais quand on veut souligner la valeur historique d'un auteur, il faut soigneusement distinguer entre les théories qu'il reprend servilement d'autrui et celles où il fait progresser la science. Et en faisant ce départ, on en arriverait sans nul

doute à réduire d'autant l'originalité d'Alexandre et la profondeur de ses vues, tout en reconnaissant qu'il a dépassé de loin ses prédécesseurs, y compris Guillaume d'Auxerre et le Chancelier Philippe, dans la manière dont il a créé les cadres des traités et enchaîné logiquement les questions. On trouverait, par exemple, au sujet du libre arbitre, qu'Alexandre a créé les cadres d'un traité complet, mais que le « volontarisme de l'école franciscaine (p. LII) » qui s'y trouve, comme aussi dans le traité sur la syndérèse, n'est pas son œuvre, mais celle du Chancelier de Paris.

Ces dernières remarques visent uniquement l'Introduction ; elles laissent sa valeur à l'édition même du texte que rehaussent l'élégance de la toilette, la bonne tenue et la richesse des références, la division nouvelle et très logique de la matière. D. O. LOTTIN.

90. B.-T. D'ARGENLIEU O. P. *La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramentel.* — Rev. thom. 33 (1928) 479-496 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 26).

Parmi les effets du caractère sacramentel, le principal pour Albert le Grand est la ressemblance à la Trinité imprimée dans l'âme, suivant l'expression de la définition magistrale « consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti ». En même temps le caractère est un signe de distinction entre les fidèles « secundum statum fidei », comme disait cette même définition. C'est encore à propos d'un mot de celle-ci, — impressa secundum imaginem — qu'Albert détermine le sujet du caractère : ce sont les trois facultés de l'âme, et par excellence la puissance intellectuelle, de même que par ces trois facultés, et spécialement par l'intelligence, l'homme est image naturelle de la Trinité. Le caractère est produit par l'invocation de la Trinité mais seulement lorsque cette invocation a pour but de placer le sujet récepteur dans un état déterminé parmi les fidèles. C'est le cas pour trois sacrements : le Baptême, la Confirmation et l'Ordre ; ils ne peuvent être réitérés, parce que ce caractère est indélébile.

C'est avant tout en fonction du Baptême qu'Albert le Grand expose ses idées sur le caractère sacramentel, sans toujours se soucier de voir si elles s'appliquent avec un égal bonheur aux deux autres sacrements ; bien des questions ne sont qu'ébauchées, on est en présence d'une théorie en pleine formation. On eût souhaité trouver dans cette étude dégagés avec plus de netteté, les différents facteurs qui, à côté du rôle joué par la définition magistrale, ont contribué à cette formation. D. H. B.

91. L. LIESER. *Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph.* Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im Speculum maius (Forsch. zur Gesch. der Philosophie und der Pädagogik III, 1). — Leipzig, F. Meiner, 1928 ; in 8, x-204 p. Mk. 10.

L'historien de la théologie médiévale peut tirer grand profit de l'étude de compilations dans le genre du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais. M. Lieser fait un soigneux inventaire des auteurs cités aux livres 23-27 du *Speculum naturale,* relatifs à l'âme. Voici les noms les plus marquants : Aristote, Augustin, Guillaume de Conches, Hugues de S. Victor, Alexandre

de Halès, le *De Veritate* de S. Thomas (ce qui permet de fixer vers 1260 la date du *Speculum naturale*) et surtout Jean de la Rochelle et Albert le Grand. En étudiant la manière dont les sources sont utilisées, M. L. estime que Vincent, tout en témoignant d'une certaine indépendance vis-à-vis de Jean de la Rochelle et d'une certaine faveur à l'égard de maintes vues aristotéliciennes introduites par Albert, trahit clairement ses préférences pour l'augustinisme.

M. L. n'a pas eu l'occasion d'utiliser la littérature inédite du temps. Quelques hasards de lecture en celle-ci nous permettent certaines identifications. Le *Cancellarius* dont il est question au l. 26 c. 73 est le Chancelier Philippe, dont Vincent transcrit un passage (*Paris B. N. lat. 16.387* f. 99v). Ce fait devait être relevé; car c'est, à notre connaissance, le seul cas où Philippe, si souvent utilisé, est cité nommément par un auteur du milieu du XIIIe s.

Quant aux nombreux textes assignés à l'*auctor* (c'est-à-dire Vincent lui-même), il serait intéressant d'identifier les sources auxquelles Vincent a puisé et d'étudier la manière dont il les utilise. Prenons, p. ex., les ch. 94-96 du livre 27, relatifs à la nature du libre arbitre. Nous avons retrouvé littéralement tout le ch. 94 et la première moitié du ch. 96 chez Hugues de Saint-Cher (*Bruges Bibl. com. 178* f. 52v-53r; f. 56r).

Le ch. 95 est plus compliqué: sur cinq réponses à des objections, quatre s'inspirent, presque à la lettre, du Chancelier Philippe (*Paris B. N. lat. 16.387* f. 40va-41vb); mais ces réponses sont distribuées en un autre ordre que dans leur source. Vincent a-t-il fait lui-même ce remaniement du texte de Philippe? A voir la manière habituelle dont il copie ses sources, c'est peu vraisemblable. Mais alors, nous serions sur la piste d'un auteur, autre qu'Odon Rigaud et Bonaventure, qui se serait fortement imprégné de la doctrine du Chancelier.

Nous pourrions relever d'autres utilisations de Hugues de Saint-Cher (livre 27, c. 26 sur les divers actes de raison) et de Philippe (livre 23, c. 9 sur les définitions de l'âme).

Ces quelques notes indiquent l'intérêt que présenterait le dépouillement systématique des 87 textes placés sous le nom de l'*auctor*: à côté des théologiens cités nommément, s'en rangeraient d'autres, les uns connus, d'autres inconnus qui réserveraient sans doute plus d'une agréable surprise au patient chercheur.

Dans la seconde partie de sa dissertation, M. L. analyse avec soin le traité de l'âme (en elle-même et dans ses facultés) ainsi constitué d'extraits d'auteurs et spécialement de Jean de la Rochelle et d'Albert le Grand. En raison même de ce qui vient d'être dit au sujet des sources de Vincent, il faudrait sans doute ne pas trop insister sur la personnalité philosophique du compilateur. Mais cela nous ferait sortir des cadres d'un Bulletin réservé à l'histoire des doctrines religieuses. D. O. LOTTIN.

92. P. CASTAGNOLI C. M. *Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e degli scritti di san Tommaso d'Aquino,* III *Primo insegnamento a Parigi (1256-1259).* — Div. Th. Piac. 32 (1929) 57-66 (suite, à suivre).

M. C. place avec raison (comme Mandonnet, contre Pelster) la *Lectura super Matthaeum* durant le premier séjour à Paris (1256-1259). On ne saurait

pas préciser davantage (contre Mandonnet). M. C. donne un nouvel argument, très bon, en faveur de cette date : S. Thomas attribue encore le *De ecclesiasticis dogmatibus* à S. Augustin, ce qu'il fait également dans le *Comm. des Sent.* mais plus dans la *Somme théol.* et les *Quodl.* 3 a. 2 ad 3, 9 a. 11 et 12 a. 10.

Quant au reportator de ce commentaire, M. C. ne semble pas connaitre le récent travail du P. Synave : *Le Catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin* dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* 3, 1928 p. 25-104 (Voir *Bull.* n° 28). Le P. Synave pense que le vrai et unique reportator est Leodegarius Bissuntinus, dont le nom figure dans deux mss (*Flor. Laur. Plut. XXIII dext. cod.* 7 et *Cod. Faesul.* 98). Soit dit en passant qu'avant d'accepter pleinement cette opinion, il convient d'attendre la découverte de nouveaux témoignages convergents.

Pour l'*Expositio super Isaiam* qui est de la même période, M. C. suit entièrement l'avis de Mandonnet (*Rev. thom.* 33, 1928, p. 130-134). D. M. C.

93. P. Mandonnet O. P. *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. thom. 34 (1929) 53-69 (suite, à suivre).

Ayant déterminé (*Rev. thom.* 34, 1928, p. 27-46 ; 116-155 ; 211-245) la chronologie des dix commentaires scripturaires de S. Thomas, le P. M. s'efforce de fixer le nombre et la durée des leçons ordinaires d'exégèse. Il arrive à ce résultat pour les séjours à Paris : 60 à 65 leçons par année, chaque leçon prenant une bonne heure et embrassant, en moyenne, la matière de trois pages et demie de l'édition Vivès.

Le P. M. se plaît à suivre ainsi pas à pas, d'heure en heure, les occupations du Docteur Angélique. Ses calculs ingénieux frappent souvent, séduisent toujours. Sont-ils de bonne méthode ? D'aucuns se demanderont jusqu'à quel point les données fort générales que nous possédons, autorisent une reconstitution aussi concrète de la vie journalière. D. M. C.

94. H. Wiesmann S. J. *Der Kommentar des hl. Thomas von Aquin zu den Klageliedern des Jeremias.* — Scholastik 4 (1929) 78-91.

Ce commentaire est intéressant pour l'historien de l'exégèse médiévale. A côté de défauts sérieux — S. Thomas néglige les questions d'introduction, même celles que se posaient les contemporains ; il divise à l'infini et non sans un peu d'arbitraire — il a de grandes qualités : le sens littéral est presque le seul utilisé, le détail du commentaire reste en contact avec l'exégèse de l'ensemble. De là sobriété et brièveté.

Pour les versets 1-7 du ch. 1 S. Thomas exploite deux formes du *sensus spiritualis* : l'*allegoricus* et le *moralis*, l'un se rapportant à l'Eglise militante, l'autre à l'âme fidèle (il néglige le *sensus anagogicus*). C'est l'exacte application de ses principes herméneutiques (Voir P. Synave, *La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures* dans *Rev. Bibl.* 35, 1926, p. 41 sv.).

Le texte biblique est à peu près celui de notre Vulgate. Il est difficile de déterminer les sources utilisées. Thomas parle de Rabbi Moyses (3, 37), de la *Glossa* (1, 6), d'Hégésippe (2, 20), d'Aristote (4, 6) et de Cicéron (3, 38). C'est tout.

A côté de ces quelques notes, le P. W. donne un tableau assez détaillé, mais pas exhaustif — il prend déjà 5 pages — des divisions et sous-divisions de ce minuscule commentaire. D. M. C.

95. F. Trucco. *La paternità tomistica del « Verbum Supernum ».* — Scuola catt. 56 Ser. 6 vol. 11 (1928) 268-278.

M. T., ardent admirateur de S. Thomas-poète, défend contre dom G. Morin (moins catégorique que ne le dit T. — *Rev. bénéd.* 27, 1920, p. 236-246) l'origine thomiste du *Verbum Supernum*. L'argument tiré du témoignage des anciens biographes attribuant à S. Thomas tout l'office du S. Sacrement, ne manque pas d'une certaine valeur. Mais la conclusion de M. T. est trop affirmative. L'état actuel de nos connaissances ne permet pas de trancher aussi nettement. D. M. C.

96. F. Dander S. J. *Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.* — Zeitschr. kath. Theol. 53 (1929) 1-40 (à suivre).

Les notions de *similitudo, imago, exemplar, vestigium* jouent dès l'âge patristique un rôle considérable dans la théologie. Quel rôle jouent-elles chez S. Thomas d'Aquin? Le P. D. n'est pas le premier à se le demander. Mais on peut lui être reconnaissant. Car son exposé — c'est dommage qu'il ne se préoccupe pas du point de vue génétique, ni des sources de S. Thomas — promet d'être fouillé et objectif.

Ce premier article passe en revue les notions fondamentales (p. 4-9), le Verbe-image, fondement de tout l'exemplarisme (p. 10-15), les imitations créées de Dieu en général (p. 16-36), les « vestiges » de Dieu dans les créatures irrationnelles (p. 36-40). L'auteur effleure à peine les nombreuses questions avoisinantes: les analogies de la Trinité, la nature des idées divines, l'analogie de la connaissance etc. C'est qu'il y a beaucoup à dire. De fait on est étonné de voir en tableau les fonctions multiples de cette notion d'*imago, similitudo,* qui apparaît ainsi vraiment comme fondamentale. Que ce soit pour démontrer l'existence et déterminer la nature de Dieu, ou pour représenter à la raison les relations intratrinitaires; que ce soit pour donner un sens à la création et à chacune des créatures en particulier, ou pour construire une théologie des anges; que ce soit pour fonder la science, l'amour et le soin que Dieu a de sa créature, ou pour garantir l'objectivité de nos connaissances: c'est toujours l'exemplarisme qui est à la base.

Sans doute attendrons-nous longtemps encore l'explication historique complète de l'exemplarisme chrétien. Il y a heureusement déjà quelques bonnes monographies. D. M. C.

97. E. Neveut C. M. *De la nature de la grâce actuelle.* Des diverses sortes de grâces actuelles. — Div. Th. Piac. 32 (1929) 15-32 (à suivre).

Discussion des théories de Billot. Entre autres points, M. N. s'efforce d'établir que S. Thomas n'applique la division en grâce prévenante et subséquente qu'à la grâce habituelle (p. 20-22; pourtant p. 24-25 il semble dire le contraire); que lorsque S. Thomas parle de la grâce opérante et coopérante, il veut désigner par là surtout (lisez: exclusivement, dans *Comm. Sent.* et *De Ver.*; en même temps que la grâce actuelle, dans *Summa theol.* — M. N. ne tient aucun compte de l'évolution de S. Thomas) la grâce habituelle (p. 22-24); que la grâce excitante et adjuvante dont parle le Concile de Trente (VI, 5) n'est autre que la grâce prévenante de vocation (p. 26-27).

L'interprétation du texte conciliaire résulte clairement, dit avec raison M. N., du contexte immédiat. Quant à S. Thomas, l'interprétation de M. N. nous paraît moins heureuse.

Il est parfaitement vrai que dans le *Comm. Sent.* (2 d. 26 q. 1 a. 5) et *De Ver.* (q. 27 a. 5 ad 6) les divisions en *gratia operans et cooperans* et en *gratia praeveniens et subsequens* — au point de vue qui nous intéresse — coïncident exactement. J'ajouterais que cette coïncidence, pour n'être pas exprimée dans *Summ. theol.* 1 2 q. 111 a. 2-3, y est néanmoins sous-entendue (cfr. *Comm. in 2 Cor.* 6 l. 1). Il est vrai également que dans *Comm. Sent.* les divisions susdites ne sont, en fait, appliquées qu'à la *gratia habitualis.* Mais il n'en va plus de même, ni pour l'une ni pour l'autre, dans *De Ver.* et *Summa theol.*

Le *De verit.* affirme la *gratia operans et cooperans* (et dès lors la *gratia praeveniens et subsequens*) « et ex parte *ipsius gratuitae Dei voluntatis* et ex parte doni nobis collati », les mots soulignés englobant les grâces que nous appelons actuelles (*l. c.* ad 1; cf. ad 3: habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet). Dans la *Somme* cela est plus clair encore: la *gratia operans et cooperans* y concerne « uno modo *divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum* (c.-à-d. la grâce actuelle); alio modo habituale donum nobis divinitus inditum »; et dans l'article suivant, S. Thomas, faisant allusion à ces deux « modi », écrit: « sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversus effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, *qualitercumque gratia accipiatur* (c.-à-d. comme habitus ou comme motion).

M. N. dit fort bien que la division en grâce prévenante et subséquente est plus large que celle en grâce opérante et coopérante (p. 22). Elle l'est plus encore que ne le pense M. N. Quand S. Thomas parle *De Verit. l. c.* ad 6 et *Summa theol. l. c.* a. 3 (je ne parle pas du *Comm. Sent.* où S. Thomas ne confronte pas encore nettement grâce habituelle et grâce actuelle) des différents effets de la grâce, la *subjecti informatio,* l'*animae sanatio* concernent la grâce habituelle oui, mais les effets suivants, *ut bonum velit... ut bonum quod vult efficaciter operetur* ressortissent et à l'habitus et à la motion. Il suffit de lire, pour le voir, l'art. précédent de la *Summa* et le ad 1 du *De Verit.*

D. M. C.

98. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. *L'appétit naturel et la puissance obédientielle.* — Rev. thom. 33 (1928) 474-478.

Critique un article de dom G. LAPORTA, sur *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas,* paru récemment dans *Ephem. theol. lovan.* (5, 1928, p. 257-277).

Le P. G.-L. montre une fois de plus que l'objet formel de l'intelligence est l'*ens intelligibile* et non pas Dieu (p. 475); que l'appétit de la *voluntas ut natura* ne vise la fin dernière que *in communi* (p. 476, 477); que la béatitude surnaturelle *proportionem humanae naturae excedit,* dans l'ordre de la réalisation (p. 476 — dans tous les textes cités, il s'agit de *réaliser* la fin dernière); enfin que le *desiderium naturale,* dont il est question 1 q. 12 a. 1; 1 2 q. 3 a. 8; *C. Gent.,* 3, 50. 51; *Comp. Theol.* 104, est un désir naturel élicite, c'est-à-dire suscité par une connaissance préalable. Et en tout cela, sans doute, l'auteur n'est guère en désaccord avec dom Laporta.

Mais le P. G.-L. va assurément trop loin lorsqu'il conclut de là que pour S. Thomas l'intelligence n'est pas *orientée* à la vision de Dieu (p. 175): objet formel de connaissance et finalité d'appétition ne sont pas la même chose; que la nature comme telle n'est pas ordonnée à la béatitude surnaturelle *dans l'ordre de la finalité* (p. 476, 477). Ce sont là les points sensibles de l'interprétation nouvelle. Ils veulent être examinés strictement pour eux-mêmes.

D. M. C.

99. V. DE BROGLIE S. J. *De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam.* — Gregor. 9 (1928) 628-630.

Mise au point destinée à lever les interprétations erronées des articles du même auteur, parus dans les *Recherches de science relig.* (14, 1924, p. 193-246; 481-496; 15, 1925, p. 5-53) et dans les *Archives de Philos.* (3, 1925, 2, p. 55).

Le désir naturel de la vision béatifique, tel que le P. d. B. l'attribue à S. Thomas, est une inclination nécessaire mais consciemment élicitée par l'appétit; il est une velléité inefficace — pareille en cela à toutes nos *voluntates naturales* — et purement implicite, ne disposant pour se réaliser que d'une *potentia passiva,* réductible en acte par Dieu seul, c.-à-d. d'une *potentia obedientialis,* qui ne constitue d'ailleurs nullement une exigence. Enfin, bien que l'homme ait le désir naturel de la fin dernière, celle-ci — dans le sens susdit — n'est pas cependant une fin naturelle, mais une fin strictement surnaturelle.

Ainsi comprise, l'interprétation du P. d. B. nous paraît incontestablement thomiste. Mais épuise-t-elle la pensée de S. Thomas? Quoiqu'il en soit du terme *desiderium naturale,* plusieurs textes — tels *De Verit.* q. 8 a. 1, *S. theol.* 1 2 q. 3 a. 8; 1 q. 12 a. 1 — ne semblent-ils pas, en outre, rattacher la vision de l'essence divine à une ordination ontologique, transcendantale de la nature intellectuelle? D. M. C.

100. E. FRUTSAERT S. J. *Saint Thomas et l'institution de la confirmation.* — Nouv. Rev. théol. 56 (1929) 23-34.

Le Christ a institué la confirmation et en a déterminé la matière et la forme (ceci contre P. POURRAT, *La théologie sacramentaire,* 1907, p. 311; cfr. cepen-

dant p. 74), mais il ne l'a pas conférée lui-même (contre P. BERNARD, Art. *Confirmation* dans *Dict. Théol. cath.* III, 1908, c. 1071). A quel moment de sa vie mortelle l'a-t-il instituée? Généralement on dit que sur ce point S. Thomas a évolué: dans le *Comm. des Sent.* (4 d. 7 q. 1 a. 1 q^{la} 1) il rattacherait l'institution de la confirmation à l'imposition des mains aux enfants, dont il est question Mt. 19, 15; dans la *Somme théol.* (3 q. 72 a. 1) il la mettrait en rapport avec la promesse du S. Esprit Jo. 16, 7.

Le P. F. se refuse à voir de l'un à l'autre un véritable changement d'opinion. Nous sommes de son avis mais pour une raison différente de la sienne. Il pense que S. Thomas distingue dans l'institution des sacrements plusieurs actes ou phases: l'imposition des mains serait un acte secondaire, préparatoire, et dès lors pouvait être négligée dans la *Somme;* la promesse de l'Esprit, au contraire, serait principale: aussi bien la trouvons-nous déjà plus ou moins explicitement dans le *Commentaire.*

Mais cela nous paraît contestable et assez recherché (notamment l'interprétation de *C. Sent.* 4 d. 3 q. 1 a. 5 sol. 2). Nous préférerions dire ceci: S. Thomas ne sait pas quand le Christ a institué la confirmation, et il ne cherche pas à le savoir. Il se contente d'affirmer le fait de l'institution et ajoute — ceci seulement dans le *Commentaire* — que certains la rattachent à l'imposition des mains, opinion qui à ses yeux n'a pas grande consistance: « secundum unam opinionem... praefiguratum fuit hoc sacramentum in manus impositione Christi super pueros, *quamvis etiam illa manus impositio possit referri magis ad manus impositionem quae fit super catechumenos* (*C. Sent.* 4 d. 7 q. 1 a. 2 sol. 1 ad. 1; cf. a. 1 sol. 1; a. 3 sol. 1 ad 1) ». Dans la *Somme,* plus dégagé des opinions de son temps, désireux de brièveté aussi, S. Thomas n'a aucun scrupule à abandonner ce point discutable et du reste sans importance.

Quant à la promesse de l'Esprit, S. Thomas ne la fait coïncider nulle part avec l'institution de la confirmation. Etant donné, dit-il, que la plénitude de l'Esprit — effet de ce sacrement — n'a pu être octroyée avant la glorification du Christ, celui-ci n'a pas pu conférer lui-même la confirmation. Mais étant donné, d'autre part, que le Christ durant sa vie mortelle a promis l'Esprit, il a pu promettre au rite son efficacité future: « *Sicut* Christus ante passionem promisit Spiritum Sanctum, *ita* potuit instituere haec sacramenta (*C. Sent.* 4 d. 23 q. 1 a. 1 sol. 3) »; « Dominus materiam hujus sacramenti per seipsum instituit, *sicut* et adventum Spiritus Sancti promisit (*C. Sent.* 4 d. 7 q. 1 a. 2 sol. 1 ad 1) ». C'est identiquement ce que répètera d'une façon plus concise la *Somme:* « dicendum est quod Christus instituit hoc sacramentum non exhibendo (le P. F. traduit bien: non en le conférant lui-même) sed *promittendo* secundum illud Jo. 16, 7: Nisi ego abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. *Et hoc ideo quia* in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus Sancti, quae *non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem* (3 q. 72 a. 1 ad 1) ». D. M. C.

101. L. LEHU O. P. *A quel point précis de la Somme Théologique commence le Traité de la Moralité.* — Rev. thom. 33 (1928) 521-532.

Le P. L. combat avec énergie une opinion défendue en 1922 par dom LOTTIN

(*Rev. Néoscol.* 24, p. 292-294): *Summ. theol.* I 2 q. 18 a. 1-4 S. Thomas ne songerait pas à examiner les éléments de l'acte humain sous leur aspect proprement moral, mais plutôt à asseoir ces éléments (objet, circonstances, fin) sur des bases ontologiques. Le P. Lehu cite plusieurs phrases (pourquoi pas dans leur teneur et avec références exactes?) de dom Lottin, les réfute et joint son interprétation à lui. Il pense — avec tous les commentateurs de l'Ecole — que dans les articles en question S. Thomas détermine et l'existence de l'ordre moral (a. 1), et la nature des sources de moralité comme telles (a. 2, 3, 4).

Il y a du vrai semble-t-il, dans les deux opinions. S. Thomas n'exclut pas précisément l'ordre moral des articles 1-4. D. Lottin schématise un peu ici (mais le P. Lehu a-t-il toujours bien compris son texte? Ne force-t-il pas légèrement sa portée? Le seul passage qui prête à équivoque est: « Le saint Docteur s'abstient systématiquement d'entrer dans l'édifice moral (p. 294) », lisez: dans la considération de l'aspect moral de l'acte humain). Mais d'autre part la préoccupation dominante de S. Thomas est certainement moins de décrire l'ordre moral pour lui-même que de montrer dans l'ordre de l'action — auquel appartient l'activité morale — un décalque fidèle de l'ordre des choses, des natures: *de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus* (a. 1). Dans ce parallélisme qui donne un fondement ontologique à l'ordre moral, réside le progrès essentiel de la *Somme* sur le *Commentaire des Sentences.*

C'est pour n'avoir pas vu ce progrès que le P. Lehu commet plusieurs méprises:

P. 528 (cfr. 529): *Art. 2* « Sicut prima bonitas *rei naturalis* attenditur ex sua forma... ita et prima bonitas *actus moralis* attenditur... » n'oppose pas « *acte* moral » à « *acte* physique », mais « acte » à « chose comme il ressort nettement de la première partie du *Respondeo.*

P. 529-530: *art. 4:* il n'est nullement question ex professo de la *finis operantis* de l'action humaine. Voici: « sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, sic *bonitas rei dependet a fine...* Actiones autem humanae *et alia quorum bonitas dependet ab alio,* habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent... ».

P. 524-525: Les trois derniers membres de la conclusion quadripartite qui termine l'art. 4, résument les articles 2-4, mais le premier membre ne « résume » pas à proprement parler l'article 1: il ne lui empunte qu'un principe secondaire (S. Thomas ne dit pas d'ailleurs: *ut dictum est a. 1,* mais *ut dictum est*). Il y a ici un certain déséquilibre dans l'exposé de S. Thomas.

Encore trois détails: p. 529 *art. 3 ad 2* on parle de *doctrina moralis* parce qu'il en est question dans l'objection correspondante. P. 522: l'exemple du *De malo* q. 2 a. 4 pour montrer la synonymie de l'*actus hominis* et l'*actus humanus* est mal choisi: le contexte exclut la synonymie parfaite. P. 530: D. Lottin ne nie nullement que les art. 6-7 appartiennent au traité de la moralité.

D. M. C.

102. J. PIEPER. *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin* (Universitas-Archiv 14). — Münster, Helios-Verlag, 1929; in 8, 65 p.

La vie morale est dirigée par la raison pratique; celle-ci n'est autre que la raison spéculative; à son tour, celle-ci traduit la réalité objective: M. Pieper met en bonne lumière ces vues de S. Thomas qui rivent si fortement la morale à la métaphysique. Les termes d'*identitas*, de *conformitas*, de *mensura* expriment pour S. Thomas les rapports de la raison spéculative et de l'ordre réel. Et la doctrine thomiste de la syndérèse et de la prudence montre en quoi la raison pratique dirige l'action.

M. P. a soigneusement repéré et bien interprété les textes. Un point faible cependant, secondaire d'ailleurs. On sait la lacune que présente chez S. Thomas la description du processus psychologique de l'acte humain (1 2 q. 8-16): après la simple appréhension de la fin suivie de la *volitio* de celle-ci, l'on s'attend à un nouvel acte d'intelligence qui précède l'*intentio*; or de cet acte S. Thomas ne fait nulle mention. Les commentateurs se sont divisés. M. P., se rencontrant avec Beaudouin et Gardeil, comble le vide par l'acte de la syndérèse (p. 31). C'est là, nous semble-t-il, s'écarter de la ligne de pensée de S. Thomas: la nomenclature de la 1 2 est d'ordre purement psychologique; la syndérèse au contraire, comme la prudence, est un facteur moral, garantissant la rectitude des actes. D. O. LOTTIN.

103. E. FLORI. *Il trattato « De regimine Principum » e le dottrine politiche di S. Tommaso.* — Bologna, N. Zanichelli, 1928; in 8, 106 p. L. 12.

De plus en plus on admet l'opinion de De Rubeis qui ne laisse à S. Thomas que le livre I et une partie du livre II du *De regimine Principum,* et revendique le reste pour Tolomée de Lucques, qui se serait servi des notes du Maître.

M. F. retrace une histoire amplement informée de la critique (p. 5-39) et, guidé — un peu exclusivement — par elle, conclut pour son compte que ni S. Thomas ni Tolomée n'ont rien de commun avec le *De reg. Princ.*

Les raisons invoquées contre Tolomée de Lucques sont, outre le silence de Tolomée lui-même et l'origine récente de cette attribution (M. GRABMANN, *Die echten Schriften...,* 1920, p. 218-219), les nombreuses divergences qui existent pour les données d'histoire — quoiqu'en dise J. ZEILLER, *L'idée de l'Etat dans S. Thomas d'Aquin,* 1910, p. 5-11 — et les propriétés littéraires entre le *De reg. Princ.* et les œuvres authentiques de Tolomée (p. 39-45). On regrette que M. F. n'ait pas soumis tout cela à un examen plus approfondi et plus personnel. Peut-être eût-il été beaucoup moins affirmatif.

Quant à S. Thomas, M. F. passe un peu rapidement sur son argument littéraire: l'unité de tout l'opuscule, dont la seconde partie n'est certainement pas thomiste (p. 45-46). Ce dernier point est exact. Mais cela ne suffit pas: l'unité intrinsèque des quatre livres n'est nullement évidente, et M. Grabmann (*op. cit.* p. 218) signale cinq mss dont quatre du XIV[e] s., qui terminent l'opuscule au milieu du chapitre IV du Livre II.

L'argument principal de M. F. est d'ordre doctrinal. Il est longuement développé (p. 47-101). Mais l'opposition des doctrines est le plus souvent superficielle, et ne nous paraît pas suffisante pour prévaloir contre le témoignage des mss et l'accord des principaux anciens catalogues des œuvres de S. Thomas. D. M. C.

104. P. Glorieux. *Un Mémoire justificatif de Bernard de Trilia.* Sa carrière à l'Université de Paris (1279-1287). — Rev. Sc. phil. théol. 18 (1929) 23-58 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 43).

Avec son habileté coutumière, M. G. parvient à solutionner, grâce au Mémoire justificatif de B. de T. toute une série de questions littéraires. Des correspondances indéniables et précises entre le Mémoire et le Commentaire des Sentences anonyme *Paris Maz. 889* montrent en effet que ce dernier n'est autre que le Commentaire de Bernard de Trilia, d'où ont été extraits les chefs d'accusation qui font l'objet du Mémoire; la comparaison avec ses œuvres certainement authentiques confirme cette attribution. C'est une réportation assez imparfaite, texte d'élève moyen ou capricieux, dit M. G.

On connaît trois quodlibets de Bernard de Trilia; le 3ᵉ est manifestement incomplet. Le Mémoire qui renvoie à une dispute quodlibétique, permet d'y ajouter quelques questions anonymes contenues dans *Paris B. N. 15850* — déjà étudié par M. G. (voir *Bull.* n° 48) — si toutefois on considère comme impossible que deux maîtres aient pu, vers les mêmes années, traiter du même problème et le résoudre dans un sens identique.

Une troisième identification rendue possible par le Mémoire est celle d'un quodlibet de Pierre de Tarentaise conservé dans *Paris B. N. 16149*: la position doctrinale de celui-ci est bien la même que celle mentionnée par Bernard de Trilia, comme elle est aussi celle du Commentaire des Sentences du même Pierre de Tarentaise.

Se basant sur ces résultats, M. G. précise quelques dates de la carrière théologique de B. de T. Etudiant à Paris vers 1264-1265, il y serait revenu entre 1279-1281, pour y commencer en 1282 son cours de bachelier sententiaire; maître à la fin de 1284, il aurait pendant trois ans seulement occupé la chaire des étrangers. D. H. B.

105. P. Vollmer O. S. A. *Die göttliche Mitwirkung bei Aegidius Romanus.* — Div. Thom. Freib. 6 (1928) 452-470.

Sans vouloir préjuger de la valeur de la théorie du P. Stufler sur le concours divin chez S. Thomas, le P. V. prouve qu'elle ne s'applique certainement pas à Gilles de Rome, disciple du Docteur angélique. Pour lui le concours divin est plus qu'une impulsion déposée par Dieu dans les êtres lors de la création, il se renouvelle dans chaque acte en particulier; Dieu agit avec la créature comme *causa proxima et conjuncta.* Partout, dans le Commentaire des Sentences, les Questions disputées, le Commentaire du *Liber de Causis* on retrouve la même théorie: Dieu concourt à l'activité des êtres créés en produisant ce qui est commun à toutes les actions, l'être; la spécification provient de la créature elle-même.

Quoique Gilles de Rome n'ait pas traité tous les aspects de la question et que la terminologie de l'école thomiste lui soit encore inconnue, l'interpréter dans le sens du P. Stufler serait, semble-t-il, faire violence aux textes.

D. H. B.

106. A. Callebaut O. F. M. *Le Bx. Jean Duns Scot à Cambridge vers 1297-1300.* — Arch. franc. hist. 21 (1928) 608-611.

D'après une note du ms. *Oxford, Merton College 66,* Duns Scot aurait enseigné à Cambridge avant de le faire à Oxford. C'est là un nouveau détail biographique intéressant, que ne contredit en rien ce qu'on connaît par ailleurs de la vie de Scot. D. H. B.

107. H. Klug O. M. Cap. *B. Joannis Duns Scoti doctrina de sacrificio, præsertim de sacrosancto Missae sacrificio.* III. *De sacrifio Eucharistico.* — Est. francisc. 40 (1928) 381-436 (suite et fin. Voir *ib.* 39, 1927, 408-425).

L'étude présente n'est que la traduction remaniée d'un article paru dans *Theologie u. Glaube* 18 (1926) 315-365, *Die Lehre des sel. Duns Scotus über das Opfer besonders über das Messopfer.* Trois points peuvent la résumer: qui offre le sacrifice de la messe, quelle en est la nature, quels fruits en découlent? Tout en systématisant les données de Duns Scot, le P. K. tient à montrer l'accord foncier de celui-ci avec le concile de Trente et les théologiens anciens et modernes, y compris le Code de droit canonique. Ce souci ne va pas sans encombrer fâcheusement son exposé, ni, ce qui est plus grave, sans nuire à son objectivité. Ainsi le P. K. affirme que pour Scot consécration et oblation coïncident. Mais la preuve qu'il en donne ne semble rien moins que solide: dans aucun des deux endroits cités à l'appui, *C. Sent. 4 d. 13 q. 2 n. 4* et *19* (p. 400-402) on ne relève la trace d'une telle idée; pour pouvoir dire que Scot est partisan de cette théorie il faudrait d'autres raisons que celles-là. Dès lors, s'il est vrai de dire que tout prêtre même hérétique consacre validement, est-il aussi vrai d'ajouter *et ideo etiam sacrificat?* Scot semble précisément insinuer le contraire *C. Sent. 4 d. 13 q. 2 n. 5,* et la traduction par laquelle le P. K. (p. 392) tente de faire rentrer ce texte dans la ligne de son interprétation ne paraît pas très heureuse si l'on veut garder à ce passage un sens acceptable.

Duns Scot a traité tout spécialement de la valeur du sacrifice de la messe. Il est le premier, semble-t-il à distinguer parmi les fruits qui en découlent *ex opere operato* un *fructus generalissimus* pour toute l'Eglise, un *fructus specialissimus* pour le célébrant et un *fructus medius* pour celui à qui le prêtre applique le sacrifice en particulier. Ici encore l'exposé du P. K. aurait gagné en netteté, si on avait au préalable pris soin de définir avec précision le sens de l'expression *ex opere operato* chez Scot. Il semble bien qu'*opus operatum* n'y ait pas le sens actif d'oblation mais seulement de *res oblata.* D. H. B.

XIVe s. **108.** W. Mulder S. J. *De Potestate Collegii mortuo Papa des Augustinus Triumphus.* — Stud. cathol. 5 (1928) 40-60.

M. R. Scholz avait publié d'après *Paris B. N. lat. 4046* deux traités d'Augustinus Triumphus, *De Potestate Collegii mortuo papa,* et *De potestate praelatorum* (*Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* Stuttgart, 1903 p. 486-508), puis signalé sans autre commentaire la présence de ces mêmes traités dans *Vat. lat. 939* (*Unbekannten kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern.* Rome, 1914 t. II p. 569). En examinant de plus près ce dernier ms le P. M. a découvert que le texte du *De potestate praelatorum* y était souvent meilleur que dans le ms parisien, et que le *De potestate collegii mortuo papa* était différent de celui édité par M. Scholz. Il donne la liste des variantes du premier et publie le second. Celui-ci est une question quodlibétique intitulée *Questio ultima quolibet magistri augustini disputatum parisiis de potestate collegii mortuo papa.*

En se basant sur ce titre et la nature du traité, le P. M. croit pouvoir préciser sa date de composition. Ce serait vers 1270: Augustin était alors certainement à Paris et la question discutée était d'actualité: une vacance de siège de trois ans devait précéder l'élection de Grégoire X en 1271, et la Constitution de ce dernier réglant les pouvoirs des cardinaux est de 1273. Les deux autres traités, le *De potestate praelatorum* et le *De potestate collegii* du ms parisien sont antérieurs au *De potestate collegii* du ms Vatican, si toutefois on reconnaît ce sens au titre: *questio ultima.* La date de 1308 proposée par Scholz, comme simple conjecture d'ailleurs, serait donc à rectifier dans ce sens. D. H. B.

109. P. Edouard d'Alençon. *Meyronnes (François de).* — Dict. Théol. cath. X 2 (1928) 1634-1645.

Bref aperçu biographique et catalogue des écrits de François de Meyronnes. Les renseignements y sont nombreux sur l'œuvre inédite et imprimée de ce franciscain dont l'influence fut grande dans les milieux scotistes. On n'oserait cependant affirmer aussi catégoriquement que ne le fait le P. E. d'A. que François de Meyronnes, en propageant le scotisme, l'ait systématisé mais pas « médiocrisé »; il semble bien avoir déjà lui-même accentué certains traits dans la doctrine de Scot, qui contribuèrent plus tard à mener celle-ci à la décadence. D. H. B.

110. F. Schwendinger O. F. M. *De Vaticiniis messianicis Pentateuchi apud Nicolaum de Lyra, O. F. M.* — Anton. 4 (1929) 3-44 (à suivre).

Nicolas de Lyre porte la marque de son temps: il ne reconnaît pas le caractère inspiré des livres deutérocanoniques — on peut y chercher des directives pour la vie morale, non des règles de foi —, et il admet la possibilité d'un sens littéral multiple. Le principal mérite de son exégèse est de souligner avec force la valeur fondamentale du sens littéral, à l'encontre des fantaisies

allégorisantes de tant de commentateurs. Reproduisant presque textuellement S. Thomas *Summa theol.* I q. 1 a. 10, il affirme que le sens mystique n'est légitime que s'il est basé sur le sens littéral.

Connaissant cette déclaration de méthode, on est plutôt surpris, dès le premier texte examiné par le P. S., le protévangile, Gen. 3, 15, de voir Nicolas de Lyre donner sa préférence à l'explication allégorique de S. Augustin. Le P. S. essaie d'expliquer la chose en disant que cela ne peut faire préjuger de l'opinion de Nicolas quant au sens littéral. C'est possible. De l'examen des autres passages de la Genèse réputés messianiques (bénédiction de Noé, Gen. 9, 26-27; promesses faites aux patriarches, Gen. 12, 1-3; 22, 18; 26, 4; 28, 14; le fils de la promesse, Gen. 25, 23; bénédiction d'Isaac, Gen. 27, 27-29; vision de Jacob à Béthel, Gen. 28, 10-22) le P. S. aurait pu conclure que, chez Nicolas de Lyre, sens littéral avait une signification sensiblement plus large que celle qu'on lui reconnaît communément aujourd'hui. D. H. B.

111. S. Caterina da Siena. *Dialogo della divina Provvidenza.* A cura del P. I. Taurisano O. P. — Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1928; 2 vol. in 12, LXXI-626 p. L. 25.

Il existait déjà une édition du Dialogue de la divine Providence d'après le ms *Sienne T. II 9* par M. Fiorelli (Bari 1912). A son tour, le P. T. reproduit le ms *Casanatense 292*. Il explique ce choix dans son Introduction: *Casanat. 292* serait d'après lui une copie faite directement sur l'original par un disciple de la sainte, Barduccio Canigiani († 1382). Si c'était vrai, le ms acquerrait de ce fait une valeur exceptionnelle; mais il faut dire que les preuves apportées par le P. T., bien que sérieuses, ne sont pas entièrement convaincantes. Il reste en tout cas que le texte de ce ms est excellent: avec *Sienne T. II 9* et *Estense T. 6, 5* c'est le seul témoin d'un rédaction antérieure à la rédaction dite officielle, faite par les disciples de S^e^ Catherine peu après sa mort. Le P. T. n'a pas cru devoir garder le caractère archaïque de la langue; il a modernisé l'orthographe et rajeuni certaines expressions, tout en citant l'original en note.

L'Introduction étudie les circonstances et la date de composition, les mss, les éditions et les traductions du Dialogue. Le P. T. démontre clairement que l'opinion, défendue par le P. Hurtaud, suivant laquelle tout le Dialogue aurait été dicté par la sainte en cinq jours, ne repose sur rien de sérieux. Tout ce qu'on peut dire c'est que, commencé au début d'octobre 1378, il fut terminé dans le courant du même mois. Quant au contenu du Dialogue, il se divise en quatre grandes parties, qui répondent au quatre demandes que S^e^ Catherine adresse à Dieu au début de son ouvrage, implorant miséricorde pour elle-même, pour le monde, pour l'Eglise et pour un cas déterminé. A la première demande répond le traité de la discrétion, à la seconde, celui du Verbe incarné et de la conformité au Christ, suivi d'un excursus sur le don des larmes et de nouvelles explications sur la discrétion; à la troisième, le traité sur la réforme des pasteurs et à la quatrième les deux traités de la providence et de l'obéissance.

En attendant une édition véritablement critique, le P. T. a fait œuvre utile en mettant à la portée de tous un texte sûr de cette œuvre si riche et si importante pour la connaissance de la grande mystique dominicaine. D. H. B.

112. G. Bertoni. *Il manoscritto estense del « Dialogo della divina Provvidenza » di Santa Catarina da Siena.* — Studi mediev. 1 (1928) 515-520.

Le P. I. Taurisano O. P. dans son édition du Dialogue de S. Catherine de Sienne (voir *Bull.* n° 111) ne disait que quelques mots du ms *Estense T. 6, 5.* M. B. souligne son importance: il dépend d'une copie meilleure que celle qui a servi de modèle à *Sienne T. II 9.* Quant à *Casanatense 292,* que M. B. date du 15ᵉ s. — il n'est donc pas pour lui de la main de Barduccio Canigiani —, il serait déjà une tentative d'édition critique faite sur des copies dont dépendent *Estense* et *Sienne.* Ces trois manuscrits sont donc très étroitement apparentés; c'est sur eux que devrait se baser une édition critique, en tenant compte toutefois des meilleurs mss de la rédaction officielle. D. H. B.

113. P. O'Sheridan. *Un ouvrage latin de Ruysbroeck.* — Stud. cathol. 5 (1928) 1-22.

La préface du *De ornatu spiritualium nuptiarum* que reproduit M. O. d'après le ms *Bruxelles, Bibl. roy. 4935-43* — l'édition de 1512 de Lefèvre d'Etaples étant très défectueuse — indique clairement Ruysbroeck lui-même comme l'auteur de cette traduction de son ouvrage célèbre: *Die Chierheit der Gheesteleker Brulocht.* D'autre part, Jean de Schoonhoven, un demi siècle plus tard dans sa réplique à l'attaque de Gerson contre le *De Ornatu,* affirme que le traducteur n'est pas Ruysbroeck, mais « quidam frater ejusdem monasterii ». Qui des deux a raison? La préface, répond M. O., aucun indice ne décèle un faux; c'est donc Schoonhoven qui a tort. Mais que celui-ci ait inventé lui-même cette légende, fût-ce pour défendre la mémoire de son maître, M. O. a quelque répugnance à l'admettre; il préfère croire à une méprise involontaire. Si l'on songe en effet que Schoonhoven a personnellement peu connu Ruysbroeck et que, de fait, un religieux de Groenendael, Guillaume Jordaens, a traduit en latin plusieurs écrits du mystique brabançon, on comprend combien aisément une telle confusion a pu se produire. Cette hypothèse n'a certes rien que de très plausible; il subsiste cependant quelques obscurités. D. H. B.

114. Ph. Schmitz O. S. B. *Les sermons et discours de Clément VI, O. S. B.* — Rev. bén. 41 (1929) 15-34.

Ce catalogue des sermons et discours de Clément VI corrige et complète l'étude récente de M. G. Mollat (Voir *Bull.* n° 54). Sa grande supériorité est de donner des incipit complets et de ne pas se contenter de citer les premiers mots du texte scripturaire, ce qui n'est, en effet, d'aucun secours pour l'identification de pièces anonymes. Aux 80 discours et sermons connus de M. Mollat, D. S. en ajoute 7 nouveaux. D. H. B.

115. L. Oliger O. F. M. *Die deutsche Passion des Johannes von Zazenhausen O. F. M. Weihbischofs von Trier* († *c. 1380*). — Franzisk. Stud. 15 (1928) 245-251.

A en juger par son prologue latin publié ici d'après le ms I, 93 du couvent des Frères Mineurs de Wurzbourg, la Passion de Jean de Zazenhausen est une espèce de florilège composé entre les années 1362-1371. Elle peut être intéressante par ses citations de théologiens médiévaux. Le prologue mentionne, dans cet ordre, les noms de S. Bernard, Hugues de S. Victor, Bède, Raban Maur, Prévostin, Alexandre Neckam, Albert le Grand, S. Bonaventure, Nicolas de Lyre, Pierre le Mangeur; le P. O. y ajoute Remi, sans doute Remi d'Auxerre. Une étude plus poussée allongerait vraisemblablement encore la liste. D. H. B.

116. P. Marti de Barcelona O. M. Cap. *Fra Francesc Eiximenis, O. M.* (*1340?-1409?*). — Est. francisc. 40 (1928) 437-500.

Le P. M. a condensé dans cet article tout ce qu'on connaît de la vie et des œuvres de François Ximenès. Né vers 1340 à Girona, semble-t-il, celui-ci entra chez les franciscains de cette ville, fréquenta les principales universités d'Europe, et en 1374 reçut à Toulouse le titre de maître en théologie. Après quelques années à Barcelone, où il enseigna la philosophie et la théologie, il passa à Valence presque tout le reste de sa vie, jusqu'à ce qu'en 1408, au concile de Perpignan, Benoît XIII lui donnât le titre de patriarche de Jérusalem et peu après la charge d'administrateur apostolique d'Elna. La date de sa mort est incertaine: 1409 ou 1412.

Son activité littéraire fut prodigieuse; c'était plutôt un érudit et un vulgarisateur qu'un écrivain original. Le P. M. analyse brièvement ses œuvres, les faisant suivre de la liste imposante des mss où elles sont conservées. Voici les principales: une vaste encyclopédie, *Crestià*, comparable au *Speculum* de Vincent de Beauvais; elle devait se composer de treize livres, quatre en sont seuls conservés et il est fort probable que Ximenès n'écrivit pas les autres; un traité d'angélologie, qui exerça une grande influence sur le développement du culte des anges; une vie de Jésus-Christ, compilation de tout l'enseignement christologique des théologiens et mystiques médiévaux; de nombreux écrits ascétiques, de morale pratique et de pastorale. A signaler encore un traité sur la Conception de la Vierge, dont l'authenticité est cependant douteuse, et deux ouvrages latins aujourd'hui perdus: une *Summa Philosophiae* et une *Summa Theologiae*. D. H. B.

117. E. Neveut C. M. *Notion et caractère surnaturel de la grâce actuelle. 2. Doctrine de S. Thomas et du concile de Trente; 3. Doctrine de Molina et des théologiens du XVI° s.* — Div. Th. Piac. 31 (1928) 362-385. XVI° s.

Seul le n° 2 nous intéresse ici, et encore seulement la partie qui traite du concile de Trente, car pour S. Thomas M. N. ne fait que résumer ses conclusions antérieures (*Div. Th.* Piac. 30, 1927, p. 653-675) et celles du P. Stufler S. J. (*De Deo operante*, 1923, p. 342-400).

Le concile de Trente (*Sess.* 6 *cap.* 5-6; *can.* 3) enseigne exactement la même doctrine que S. Thomas touchant les grâces préparatoires à la justification: ce sont les occasions providentielles dont Dieu nous entoure, c'est la causalité universelle de Dieu, mais ce n'est pas un secours entitativement surnaturel. M. N. le prouve par l'examen des textes utilisés du concile d'Orange (et la doctrine de S. Augustin qui est à leur base), par le but précis et antiprotestant du concile, par la comparaison du chap. 6 avec le can. 6. Il eût certainement gagné à examiner de plus près l'élaboration des *Acta* du concile.

Le synode d'Orange et S. Augustin expliquent sans doute l'usage de certaines expressions dans le décret et les canons de Trente (ainsi: *Spiritus sancti illuminatio, inspiratio*). M. N. le montre très bien. Mais il est dangereux de vouloir interpréter la doctrine de Trente sur la grâce par celle de S. Augustin. D. M. C.

118. P. Galtier S. J. *Amour de Dieu et attrition, à propos d'un ouvrage récent.* — Gregor. 9 (1928) 373-416.

L'ouvrage récent est *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin,* 1927, du P. J. Périnelle O. P. Le P. G. ne s'occupe pas de S. Thomas, mais seulement du concile de Trente. Le concile de Trente s'est-il montré favorable, comme le veut le P. Périnelle, à l'« attrition d'amour » ou, pour parler un langage plus clair, à la théorie qui exige un acte d'amour de bienveillance comme disposition préalable au sacrement de pénitence?

Le P. G. examine d'abord le *diligere incipiunt* du chap. 6 de la 5ᵉ session (De justificatione), et établit par le contexte et l'histoire de son élaboration qu'il ne s'agit ni d'une « dilection » de charité ni d'une « dilection » de bienveillance, mais d'un acte d'amour (de concupiscence) quelconque, qui suit l'espérance du pardon.

Ensuite le P. G. en vient à la 14ᵉ session (De sacramento poenitentiae). Ici c'est trop clair: le texte du chap. 4 et du can. 5, les actes de la session, les allusions à la doctrine visée de Luther montrent que l'interprétation contritioniste, même mitigée, est textuellement et historiquement impossible. D. M. C.